

# Epikus néphagyomány

(Magyar epikus hagyomány II.)\*

But the tale, though words be lighter than air  
Must live to be old like the wandering moon.  
W. B. Yeats.

Az a kérdés, hogy volt-e „magyar hősmonda“, magyar epikus hagyomány, ahogy a „magyar hunmonda“, a „magyar honfoglalás mondái“, a „királymondák“ elnevezéseket a Heusler kutatásain megújult terminológiára fordíthatjuk — az a kérdés lényegében megválaszolatlanul maradt. Ha volt is a nomád és a honfoglaló magyarságban olyan eleven szellemiség, amelyből kialakulhatott volna, nyoma ennek mégsem maradt fenn. Vagy ki se alakult a hagyomány a szellemiségből, vagy ha kialakult, saját, maradandó formát nem birt kapni, a kezdődő magyar írásbeliségbe nem tudott beleilleszkedni. Ha arra nem mutatnának nyomok, hogy kialakulófélben lévő vagy kialakult magyar epikus hagyományok felszívódtak, beleolvadtak a magyar multtról szóló tudat egy másik létezési formájába, a történetírásba (az írásbeliség a nemzeti multat csak ebben a megformázásában fogadta be), akkor még azt a keveset sem tudnók róla, mint amennyit most sejtethünk.

Ez a kérdés a magyar epikus hagyomány kérdése volt, abban az értelemben, ahogy Homeros a görög hagyomány kérdése: az a szó, hogy „magyar“ vagy „görög“, ebben a kifejezésben többet jelent mint a hagyomány megnyilatkozásának nyelvét, vagy fellelhetésének helyét. A hagyomány lényegét akarja jelölni, olyan hagyományt akar jelenteni, amely abban a formájában, ahogy van (sajnos, a magyar epikus hagyományról beszélve a nagyon is indokolt óvatosság azt parancsolja, hogy a „van“ szó helyett inkább azt tegyük, hogy „elképzeljünk“), nem is lehetne más, mint magyar, vagy görög. Elképzelhetetlen, hogy Homeros más nyelv, más kultúra hagyományaként maradt volna ránk; a lényegéhez az, hogy görög, éppen annyira hozzátartozik, mint az, hogy hagyomány. Ebből is világos, amit különben már amúgy is nagyon jól tudunk, és amit a most szóban forgó problémák szempontjából is jó hangsúlyoznunk, hogy a terminológia, amely az epikus hagyomány kérdését a népeposz, a naiv eposz kérdésének nevezi, teljességgel indokolatlan. Ha a „naiv eposz“, „népeposz“ kifejezést halljuk, arra való utalást kell értenünk, hogy az ilyen néven jelölt hagyomány

\* A tanulmány első részét l. Magyarságtudomány 1, 126 kk



egy rétegé, egy osztályé; azt, hogy a „népeposz” (aminek a nyelvhasználatbeli ellentéte az „udvari eposz” volt) egy vízszintes határvonallal tagolt kultúra alsó rétegéé. Pedig éppen az ellenkezője az igaz: olyan hagyomány, mint a homerosi hősköltészet, a germán hősmonda volt, és amilyennek a történetírásban felolvadt nyomai szerint a magyar epikus hagyománynak is lennie kellett, egy egyetemes, oszthatatlan kulturális közösség kifejezője. Homeros nem néphagyomány, hanem görög hagyomány, nem népeposz, hanem görög eposz. Nem egy réteg, egy osztály megnyilatkozása, hanem azé, hogy egy nép, egy kulturális közösség egyeteme (a görög lényeg, vagy a magyar lényeg — lehetne mondani a most nagyon népszerű és nagyon találó kifejezéssel) hogyan reagál a történelem tényére.

A másik epikus hagyomány, amelyről beszélni lehet, az az epikus hagyomány, amely ma már egyedül létezik nálunk, és minden magasabb, differenciálódott kulturájú népnél; a ballada, a mese, a monda (a helyi monda t. i.), egyszerűen az epikus néphagyomány, nem feltétlenül szükséges, hogy kapcsolatban legyen az elsővel, a nemzetek epikus hagyományával: hősmondájával. A hagyomány közös vonása megvan, de azon túl még elméletben sem lehet követelni a kapcsolatot. Az első hagyomány nemzetek, oszthatatlan nemzeti kultúrák megnyilatkozása volt, a második pedig néphagyomány. A magyar hagyomány vizsgálatánál a hősi hagyomány és a néphagyomány között mély szakadékot láttunk, és azt kellett mondanunk, hogy nyílt kérdés az összefüggés a kettő között. Ha meg azt vesszük tekintetbe, hogy a kultúrák morfológiájának szempontjából mekkora a szakadék a „nemzet” és a „nép” fogalmak között, az összefüggés keresését még kevésbé remélhetjük majd biztos eredményűnek.

Amikor a néptudomány, vagy (a szóhasználat világossága okából jobb, ha így mondjuk:) kulturmorfológia népről beszél, akkor csak azt a népréteget érti, amely a hagyományokat őrzi, az „alsó” réteget, nagy általánosságban a földművesosztályt. Ha a társadalmi helyzetről, a társadalmi viszonyokról most nem is beszélünk, a kultúra tekintetében ezt a réteget a másik, a „felső” rétegtől olyan éles cezura választja el, hogy az egész nemzet kulturális tulajdona között, meg a pusztán egy rétegé között a kapcsolat szükségszerűsége nagyon is kétes. Hozzá kell még azt is tenni, hogy a magyar hősmonda és a magyar epikus néphagyomány más-más kornak, más-más kor kulturájának a kifejezője. A magyar epikus hagyomány korában a magyar néphagyomány létezett. Ezt a lehetőséget az elméletben nyitva kell tartanunk, még ha nyoma a legkevésbé és a legreménytelenebbül sincs. Föltételezhetjük, hogy az epikus hagyományt alkotó, kulturája lényegében egységes nomád és honfoglaló magyarságon belül is szerepelhetett az a viszonylagosan alsóbbrendű szellemiség (értékelésektől akár mennyire is akarjunk tartózkodni, be kell vallanunk, hogy a babona, a mese, sőt még a



ballada szellemisége is alacsonyabbrendű az eposzénál). amely a néphagyományok éltető közege. De hogy ma, amikor epikus néphagyomány még virágzó életben van, magyar epikus hagyomány kifejlődhessék, vagy akár csak tengődhessék, az alig lehetséges. A magyar epikus hagyomány abban az értelemben, ahogy mi beszélünk róla, a magyar hősmonda, más világba tartozik, mint a mienk; az epikus néphagyományt azonban ez a kor is élteti (csak legújabbban élteti mindinkább mostohán).

A magyar epikus hagyomány és földünk epikus néphagyománya között nem láttuk a kapcsolatot. A szakadék köztük évszázadok szakadéka, de az összekötő hidat nem biztos hogy a hagyományisorvasztó és emlékgyilkoló sors rombolta le. A kapcsolat hiányáért talán nem kívülálló okok összejátszását kell felelőssé tenni. Lehet, hogy a kapcsolat, a híd sohasem is állott.

A magyar epikus hagyományt vízszintes válaszfal, mondtuk, nem tagolta szét. Ha korábban létezett is a kulturának „alsó” és „felső” rétege, a magyar epikus hagyomány szellemiségének számára nem létezett. A határvonal, ami életkörét megszabta — hogy megmaradjunk a mértani képnél — függőleges volt: nem egy kulturális rétegnek, hanem magának a magyarság kulturájának a határa és ezzel együtt magáé a magyarságé. És ez a határvonal áthághatatlan. A magyar epikus hagyományt nem ismerjük annyira, hogy szilárd törvényszerűségekből beszélhetnénk róla, de arra már rá kellett mutatnunk, hogy egy nem-görög Homeros elképzelhetetlen. A homerosi epikus hagyomány nem léphette volna át a görögség határát úgy, hogy szellemiségét és mindazt, amit kifejez, megtartsa és továbbra is kifejezze. Lehetséges, hogy „vándormotívumok” formájában egyik nemzet epikus hagyományából a másikéba kerülnek át elemek, de ezek csak e l e m e k, nem pedig a hagyomány igazi, teljes mivolta: egy nemzet lényegének a magatartása a saját multjával szemben. A népeket elválasztó, „függőleges” határvonalat a nemzetek epikus hagyományai nem léphetik át.

A népi epikus hagyományt egy felső, vízszintes határvonal különíti el ugyanannak a tágabb kulturális közösségnek a többi részétől. Hogy ez a határvonal nem szilárd és nem áthághatatlan, arról talán szólni sem kell. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy a népi kulturális javak általános, vagy akár csak rendszeres származási módja a felső, vízszintes határon keresztül való „le”-szűrődés. Hogy az ilyesmi megtörténik, az természetes. Hanem úgy kell megfogalmazni a helyzet képét, hogy a kultúra javainak kicserélődése állandó a nemzet két rétege között a vízszintes határvonalon keresztül.

Amilyen kevésbé szilárd a népi kultúrával együtt az epikus hagyományt is elhatároló vízszintes sorompó, olyan kevésbé szilárd az a függőleges válaszfal is, amely az egyes tágabb kulturális közösségeket: nyelvközösségeket, politikai közösségeket, nemzeteket egymástól elhatárolja a népi epikus hagyományok síkján. Itt mutatkozik meg a legvilágosabban az éles, nagy különbség a „magyar epi-



kus hagyomány' és a magyarok epikus néphagyománya között. A népi epika számára a magyarság-határ is áthágható. A magyar népi epika, mint minden népé, túlnyomóan nagy részben vándor-anyag. Lényegéhez tartozik, hogy ismerete terjedjen: hogy aki hallotta, az továbbmondja. Ugy fejezte ezt egyszer ki valaki, aki annak ellenére, hogy néphagyományról beszélt, több figyelmet és megértést szentelt az írott hagyománynak, hogy „a néphagyomány lényege, hogy variánsokban létezik”.<sup>1</sup> A terjedés és az ezzel kapcsolatos variálódás az életformája a néphagyománynak és vele együtt az epikus hagyománynak is; és ennek a terjedésnek az országhatárok, a nyelvhatárok, a nemzethatárok, sőt a nagy „kulturkörök” határai sem tudnak gátat szabni. A hősi epikának és vele együtt a magyar epikus hagyománynak a vándorlás és a variáció nem lényege. Hiába tartozik leglényegesebb vonásaihoz az epikus hagyománynak, hogy létezési formája az élszó, az eposz mégsem vándorol „szájról-szájra” mégsem közkinccs; fennmaradása szilárd és előadó személyhez, megfelelő közönség jelenlétének helyéhez kötött. Ebben az epikus hagyomány létezési formája sokkal közelebb áll az írásoshoz, mint a mindig vándorló, mindig variálódó néphagyományé. És innen érthető az is, hogy az eposz önmagától, saját kultúráján és szellemiségén belül megtalálja az utat az írásos lerögzítődéshez, sőt hogy, éppen a magyar epikus hagyomány esetében, egyként egységűvé tudott válni egy *par excellence* írásos műfajjal, a gestával. Az epikus néphagyományok addig, amíg tudatos célú, a népi kultúrától személyükben idegen és hozzá csak kívülről, tudós érdeklődésük révén vonzó gyűjtők és közlők nem jegyezték le és nem nyomtatták ki, csak elvéve kerültek abba a helyzetbe, hogy létezésükről írásos nyomot hagyhassanak; éppen azért, mert létezési formájuk annyira idegen az írásbeliségtől.<sup>2</sup>

A mindenfajta néphagyomány nagy mozgási szabadsága, minden lerögzítettségtől való idegensége hozza magával azt, hogy számára, és így az epikus néphagyományok számára is, terjedési határok nem léteznek. Sőt ellenkezőleg: még olyan esetekben is könnyűszerrel átlépik a nyelvhatárokat, ahol műfordítói ügyesség és leleményesség kell hozzá. Mindig kell ilyen, ahol a hagyomány formája verses: a népballadánál. Lehet ugyan arra gondolni, hogy a ballada, rég elmúlt virágkorában (15—17. század), hivatásos énekesek birtokában volt és ezek a művészek a műfordítás feladatával is meg tudtak birkózni. Meglepőbb az eset, ha a mese továbbterjedése függött a fordítói ügyességtől: a mese, tudjuk, nem szorult sohasem művészi tudású hordozókra. És mégis, ilyen nehézség a mese vándorútját sem szakította meg. Példának a három selypítő lány meséjét idézhetem. Legények jönnek háztűznézőbe és a selypítő

<sup>1</sup> H. Gunkel, Genesis LIX. lap.

<sup>2</sup> A néphagyományok létezési formájáról v. ö. A néphagyományok megmentéséről, Debreceni Szemle, 1934.



lányoknak anyjuk keményen megparancsolta, hogy meg ne szólaljanak, különben elárulják a hibájukat. Nem is beszélnek, amíg az első meg meg nem látja, hogy a tej ki akar futni és el nem kiáltja magát: „Put a té, put a té!“ A másik rászól: „Ne főlj te, nem fabad befilni!“ A harmadik se tud hallgatni: „De dága a té, pindír addák!“ Így mind a hárman elárulják magukat, a legények ott is hagyják őket.<sup>3</sup> Ugyanennek a tréfás mesének egy német változatában: fonásnál elszakad az egyik selypítő lánynak a fonala és erre kiáltja el magát „Itt epei (ist entzwei)!“ A másik: „Nippe an (knüpfte an)!“ A harmadik: „Bin tille gefiegen, werd en Manne kiegen (bin still geschwiegen, werde einen Mann kriegen)!“<sup>4</sup>

A nyelvhatáron élő „műfordító“ hagyományhordozónak tehát jól ki kell választania a szókat, amiken a selypítést észre lehet venni és ennek alapján az elszólás okát is variálnia kell. Ez nem kis nehézség, ha az ember tekintetbe veszi, hogy a néphagyományok továbbadása, különösen a prózai hagyományoknál, legnagyobbreszt mechanikus folyamata az emlékezésnek és felidőzésnek. De még ekkora akadály sem képes a hagyományt a nyelvhatáron megállítani. Nehogy félreértés legyen, még meg kell azt is jegyeznem, hogy ennek a példának felhozott kis tréfás mesének története és vándorlásai nincsenek kiderítve, úgyhogy nem tudjuk, Németországból került-e Magyarországra, hogy az ellenkező irányban vándorolt-e, vagy hogy mindkét országba ugyanabból a harmadikból származott. Tehát lehetséges, hogy a magyar és német változat között nem csak egy, hanem több „műfordítás“ is van.

Ha hősmondai epikus hagyomány egyik néptől a másikhoz kerül és ha cselekménye ugyanaz marad is, belső tartalma, kifejezett szellemisége szükségképpen gyökeresen megváltozik. Más a csodaszarvas a magyar gesták hagyományában és más a Hubertus-legendában, hogy csak egy példát idézzek. De a selypítő lány meséje, hiába változik a selypítő-szók más-más megválasztása miatt még a cselekményének részleteiben is, ugyanazt fejezi ki minden népnél, ahol csak mesélik; hangulata, mondanivalója, hatása mindig ugyanaz marad. És ugyanolyan változatlan maradt a Kőműves Kelemenné balladája is országok közti vándorútján — a Kőműves Kelemenné és minden egyéb nemzetközi vándor-anyagú balladánk.

A „magyar epikus hagyomány“ és a magyarok epikus néphagyományai között az egyik nagy különbség ez volt: az első az egész magyarságé és csak magyar; a második csak a magyarság „alsó“ rétegéé és a magyarság határa nem határa létezésének. A másik nagy különbség: az elsőnél a megalkotásnak és a megjelenítésnek a szellemi alapja egy és ugyanaz, a másodikat nem az a szellemiség alkotta, amely élteti és megjelenítette.

Hogy a hősmondának mi volt az alapvető élménye, a szellemi

<sup>3</sup> Magy. Népk. Gy. 14, 208.

<sup>4</sup> Am Urquell 3, 293.



alapja: a hősi léttől való megragadottság, azt már láttuk. És látnunk kellett azt is, hogy amint elmúlt a hősi lét, mint a magyarság egyedüli életformája, abban a pillanatban a magyar hősmonda is — ha volt egyáltalán — beleolvadt egy más szellemiség megjelenési formájába. A hősmonda a hősi létet fejezi ki és csak a hősi létnek szólhat. Közvetlen, elsődleges közönsége a hősmondának csak ugyanaz lehet, amelynek az élményeiből fakadt. Az a nagy zártság, amely a hősi eposzt mint kulturális megnyilvánulást jellemzi, ebben is megmutatkozik: nem csak egységes és minden idegentől lezárt nemzeti kultúra kifejezője, hanem függvénye egy szellemiségnek is, amelynek keletkezésénél keletkezett és amelynek elmulásával elenyészett. Ebben is más a helyzet a nyílthatárú epikus néphagyományoknál. Ezeknek léte nincs a közösséghez kötve, amelynek élménye nyomán keletkeztek: az epikus néphagyományok vándorolnak egyik néptől a másikhoz. És ha közelebbről nézzük létezésük módját és körülményeit, világossá válik az is, ami mint állítás talán abszurdnak hangzott, de ami mint analógiás következtetés is kínálkozik azután, amire most rámutattunk: hogy nem ugyanaz a szellemiség élteti most az epikus néphagyományokat, amely hajdan létrehozta.

Nagyon mélyen nem akarok belemenni ennek a kérdésnek a tárgyalásába, akármilyen fontos is, sőt éppen a fontossága miatt nem. A kérdés nem csak az epikus hagyományokra tartozik, hanem az egész népi kultúra lényegé, minden javának életét illeti és ezért ott, ahol csak epikus hagyományainkról beszélünk, nincs helye az ilyen egyetemes kérdés kimerítő vizsgálatának. Elég is, ha most csak egynéhány jelenségre mutatok rá, ezekből talán kommentár nélkül is világos lesz az, amit most meg akarok mutatni: hogy létezési módban is mekkora a különbség a „magyar epikus hagyomány” és a magyar epikus néphagyományok között, hogy mennyire bizonytalan az, hogy a kettőnek volt valaha összekötő kapcsa.

Amióta népköltéssel és népi kultúrával foglalkoznak, a parasztság két egészen különböző formában áll a szemlélő előtt. Az egyik parasztkép, a régibb, de a néprajzi kutatásban a legújabb időkig alig érvényesülő, a durva, anyagias, „műveletlen” (azaz kultúra nélkülinek elgondolt) paraszt képe. A másik a romantikában alakult ki és a múlt század közepe óta fajult el valószínűtlen alakká, a természettel kapcsolatban álló, költői lelkű, gyermeket, de „öszerejű” lelkiülettel megáldott, nótás fúró-faragó-hímző paraszté; azé a paraszté, aki a való világgal csak a babona és a népművészetek közegein keresztül érintkezik. Mondani sem kell, hogy mindkét kép egyaránt hamis: hogy a „népszínmű-paraszt” épp úgy nem létezik, mint a kultúra nélküli paraszt. Sőt az a parasztkép sem tud teljes kultúrmorfológiai megismerést adni, amely ennek a kultúra nélkül elképzelt parasztnak a szemléletével tartja a rokonságot abban, hogy a „népszínmű-paraszt” és enyhített, a valósághoz lényegesen közelebb álló rokona, a „romantika-paraszt” szemléletével szintén



szembehelyezkedik. Ez a parasztkép a szociográfiák parasztja: rendszerint azt akarja a legnagyobb benyomósossággal érzékeltetni, hogy a paraszt mennyire földhözragadtan nyomorult, hogy tápláléka, életviszonyai milyen hiányosak, hogy hogyan szenved az adók és kamatok súlyától és hogy mennyire elsorvad a parasztság minden esetleges sorstudata és szellemi igyekezete a földi kényszerűségek szörnyű nyomása alatt.<sup>5</sup>

Hogy kultúra-nélküli paraszt nincs, hogy ez a szemlélet durva nem-ismerésen vagy félreismerésen alapszik, az kétségtelen. A „romantika-paraszt” és a „szociográfia-paraszt” ellentétét pedig gondolatban úgy lehetne áthidalni, hogy a két kép közül egyik sem adja a teljes valóságot, hogy a valóságot valahol a kettő között kellene keresni. De mint olyan nagyon sokszor, a gondolati konstrukció itten sem vihető át a gyakorlatba. A meglepő helyzet az, hogy mind a két parasztkép, úgy, ahogy van, igaz; hogy a paraszt helyzete a világban és a kultúrában nem a két képben mutatott hely között van, hanem egyidejűleg mind a két képben. Néprajzi gyűjtők egybehangzó tapasztalata, hogy ugyanaz a földműves, aki a legélesebb példaképpen mutatja a szociográfiákban feldolgozott helyzetét és sorsát, a legszebb dalokat és meséket tudja és éneкли, mondja a legnagyobb kedvvel, elmerüléssel és élvezettel. Mondja és éneкли azokat a nótákat, amik nem teremhettek meg abban a talajban, ami a szociográfiák, sajnos, nagyon is igaz jelentései szerint a magyar népi mai talaja.

Ehhez járul egy másik tapasztalat. Igen közelfekvő tapasztalat, nincs folklorista, akinek ne kellene vele mint mindennapos, lépten-nyomon előbukkanó ténnyel számolnia: minden néphagyománynak merülnek föl rossz változatai, sőt, hogy gyakrabban hall a gyűjtő rossz, csonka, értelmetlen változatokat, mint jókat, tökéleteseket. Ezt a tényt csak ott méltányolták eddig, ahol minkahipotézist tudtak vele bizonyítani: a *gesunkenes Kulturgut* elméletéhez kapóra jött a *Zersingen* jelensége. Mi tudjuk azt, hogy a népi kultúra javai nem szükségképpen *gesunkenes Kulturgut*, tudjuk azt, hogy a népi kultúra javait nem eredetük, hanem létformájuk teszik azzá amik és tudjuk azt is, hogy a népi kultúrát felfelé lezáró határ, mint átszűrődési felület, kétirányú közvetítője a kultúra javai cserélődésének. Ha nekünk is föltűnik, hogy van rossz változat, azt nem csak arra a megfigyelésre használjuk föl, hogy megállapítsuk: a népi kultúra javai most kevésbé megértő közegben élnek, mint keletkezésük idején. Ezt megtették a *gesunkenes Kulturgut* elméletének hívei is, de ezzel a leglényegesebbet kerülték ki: nem beszéltek arról, hogy mi a népi kultúra pozitív jellemvonásaiban, hogy más-e a népi kultúra, mint elrontója és travesztálója a városinak. Sőt, mivel a pozitívumok kérdését teljesen kikerülték, még arra sem

<sup>5</sup> V. ö. pl. Szabó Zoltán, A tardi helyzet, Budapest, 1936. Vagy irodalmi megfogalmazásban: Nagy Lajos, Kiskunhalom.



tudtak választ adni, hogy ez az elrontás és travesztálás miért van: hogy milyen erő dolgozik a népi kultúrában, ami ezzel a következménnyel jár. Így hát nekünk nem csak arra kell ügyelnünk, hogy vannak rossz változatok, hanem különösen arra, hogy vannak rossz változatok. Arra, hogy van a népi kultúrának igénye olyan hagyományokra is, amelyek nem teljesek, amelyeknek a formája megrokkant, amelynek a jelentése elhalványult. Más szóval: igénye van még a hagyományra, amikor már nincs igénye arra, ami a hagyomány teljességét és töretlen formáját, világos értelmét jelenti: a hagyomány alapjául szolgáló szellemiségre.

Akármennyire vonzó és érdekes volna erről a kérdésről tovább gondolkozni, tovább beszélni, mint mondtuk, az epikus hagyományok kérdésétől messzire vinne ez most bennünket. A jelenségek, amelyeket megfigyeltünk, elég beszédesek voltak. Láthattuk, hogy milyen kevert a néphagyományok mai kultúrális talaja; és láthattuk, hogy a hagyományt mostan legnagyobb intenzitással nem a belső feszítőereje, nem a mondanivalója élteti, hanem a hagyományozás külső törvényszerűsége, a hagyományozás úgyszólván kényszerű sodra. A föld szellemi erőitől, a „paideumától” elszakadóban lévő parasztságnak már csak a hagyomány-igénye van meg töretlenül, már csak a hagyományozó készsége van meg többé-kevésbé épen — a hagyománytermelő szellemiséggel közösséget alig-alig tart.

\*

A magyar hősmonda, a „magyar epikus hagyomány”, most már világosan láthatjuk, más lényegű, mint az epikus néphagyományok, annyira más lényegű, hogy nem is várhatnánk nagy reménységgel olyan összekötő kapcsolatot, amely a kettőt a köztük lévő hatalmas időbeli szakadék ellenére össze tudná fogni. Lehet, legalább elméletben nem szabad tagadni a lehetőséget, hogy a mai magyar epikus néphagyományok közt van egy vagy más elem, amely egyidős a „magyar epikus hagyomány” itt-ott fellelhető nyomaival. De ami feljogosítana vérmesebb reményekre, ami biztosabbá tehetné ezt a feltevést, mielőtt még felfedeztük volna ezeket az ősi epikus elemeket: a lényegrokonság a gestákban felolvaadt epikus hagyomány-nyal — azzal az óvatos kutatásnak nem szabad számolnia

Ezen a felismerésen még az sem változtathat, hogy van a hősmondának rokona az epikus hagyományok között. Láttuk, mi a hősmonda, és P. mester egy fogalmazásbeli sajátosságán azt is láthattuk,<sup>6</sup> mi volt az elveszett magyar hősmonda lényege: a hősi múlttól való megragadottság kifejezése a vérségi kapcsolat gondolatkörében. És a múlttal foglalkozó néphagyomány most is van. A nyelvhasználat, amely a hagyományokat és a népi kultúrát egészen más szemzőből néző korból származik, erősen kiemeli ennek a hagyomány-

<sup>6</sup> Magyarságtudomány, 1. 134 k.



nak a rokonságát a hősmondával: mindkettőt mondának nevezi. Az, amit az epikus néphagyományok között mondának neveznek — népmondának, ha a hősmondától meg akarják különböztetni, — szintén a múlttal foglalkozik, szintén azt árulja el, hogy alkotóját foglalkoztatták a múlt kérdései. Csakhogy másként foglalkoztatták és más kérdései voltak a múltnak, amik a helyi mondákban kapták meg a válaszukat. Jobban mondva: kérdésre csak a népmonda ad választ, a hősmonda alkotója előtt a múlt nem kérdés formájában volt jelen, hanem a jelenbe is sugárzó, a jelenben is jelenlévő hősi szellemiség, hősi életérzés formájában. A hősmonda számára a múlt a jelennek volt a függvénye, az értelmezője, a kiegészítője. A múlt és jelen egységét a hősmondában nem csak a hősöknek és a hősi ének hallgatóinak vérségi közössége jelentette, hanem szellemi közössége is. A népmonda mindig kérdésre való felelet. A kérdést pedig nem valami jelenlévő szellemiség, valami jelenlévő szellemi szituáció vagy magatartás adja föl, hanem mindig konkrét kézzelfogható valóság, a természetnek, a földnek vagy az emberi munkának, valami háromdimenziós jelensége. Mind a három főtípusa a népmondának ilyen kérdésre adott válasz.

Az egyik típusban a kérdés jelenléte nem is burkolt: arra a kérdésre, hogy miért ilyen vagy olyan valami természeti alakulat, hegy, völgy vagy szikla, vagy hogy miért van a hegyen várrom — az ilyen kérdésekre ad feleletet a népmondának egyik típusa. Megmondja, hogy miért találunk síkság közepén váratlanul hegyet, megmondja, hogy két hegyet miért választ el keskeny, meredekfalú völgy, megmondja, miért van emberformája valamelyik sziklának, megmondja azt is, hogy miért maradt félbe a vár építkezése (mert a romokat jellemző módon természetes adottságnak látja legtöbb-ször a népmonda szemlélete: nem arra gondol, hogy a vár romba-dőlt, hanem arra, hogy föl sem épült).

A népmondák másik típusához szavakkal föltett kérdés már nem tartozik, de az ilyen típusú monda mégis felelet: felelet arra a kérdésre, amit minden hellyel, minden tájjal kapcsolatban fel lehetne tenni: miről nevezetes ez a hely, ez a vidék? És a vidék lakója meg sem várja a kérdést és már felel is. Ha nem is úgy kezdi a mondókáját, hogy: „Ez a hely arról nevezetes, hogy...” — akkor is hozzá kell ezt értenünk, amikor elmondja, hogy itt meg itt bujtak el a falu lakosai a török, vagy a tatár elől, itt meg itt ugratott át a folyón vagy a szakadékon a menekülő lovag vagy várkis-asszony. Hozzá teheti még pl. azt is az elbeszélő, hogy hogyan sikerült a tatárnak előcsalni az elbujt falusiakat — de ami elbeszélés tapad az ilyenfajta mondához a pusztá tényközlésen felül, az is szervesen hozzátartozik a „felelethez”. Ha a hely nem adná föl a kérdést, az ilyen kis történetke nem keletkezhetne és nem találna sem elbeszélőre, sem hallgatóra.

A népmondák harmadik típusában is a hely adja fel a ki nem mondott kérdést. De a felelet itt nem azzal van kapcsolatban, ami



a helyen történt, hanem azzal, ami a helyen történhetnék. Pontosabban: a múlt, aminek az eseményeit a felelet elbeszéli, nem a történelemben is megfogható múlt, hanem csak a képzeleté. A második típus népmondái a történelmet fogalmazták meg kérdés-felelet formájában (természetesen csak abban az értelemben, hogy a történelem tárgyáról szóltak, de anélkül hogy az események hűsége szerepet játszott volna). A harmadik típusú a néphit mondái: a helynek a babona és a hiedelmek világával való kapcsolatáról szólnak. Olyan formában pl., hogy ez meg ez a hely éjjel nem bátor-ságos, mert a hajdani gonosz földesúr kísért ottan. Az ilyen mondák teremtik meg a nép számára a konkrét kapcsolatot a való környezete és a hitének világa között: mind arról szólnak, hogy a hitvilág dolgai hol és hogyan szóltak bele a való, igaz életébe és környezetébe.

És ez az utolsó mozzanat az, ami megadja a népmondának — mind a három fajának — lényegét. A konkrétizálás, a múlttal való összefüggések kézzelfoghatóvá tétele a lényeg mind a három típusnál. A népmonda, mind a három típusában, egy-egy anekdotát teremt vagy használ föl arra, hogy megmutassa, hogy a múlt eseményei, mitikusak, történetiek vagy képzeletbeliek, valóban megtörténtek: kézzelfogható tanukat hagytak, vagy legalább is kézzelfogható emlékeztetőket, amikkel kapcsolatban még most is lehet róluk beszélni.

Ebben az értelemben a népmondák is a múlt epikus megformázásai, akárcsak a hősmondák. De csak ebben az értelemben. Lényegükhöz tartozik a múlt, sőt a megragadottság a múlttól. De nem tartozik a lényegükhöz a költészet, az epikus voltuk. A népmondának nincs formája, a népmondát mindenki, aki ismeri, saját szavaival mondja el. Nem úgy, mint a mesét. Utóvégre szigorúan véve ennek sincs állandó nyelvbeli alakja, ezt is saját szavaikkal mondják el a mesélők. (Legalább is bizonyos korlátok között, a hagyományos szerkezet és szerkezeti elemek tiszteletbentartásával.) De a mesemondó, ha elmondja a mesét: mesél, előad, hagyományt mond el szórakozásravágyó, szórakoztató hagyomány hallgatására összegyűlt közönségnek. A mondát nem mint hagyományt és nem mint történetet beszélik el, hanem mint eseményt. Aki pedig hallgatja, az nem szórakozást kíván, hanem felvilágosítást: szóval, vagy némán tette föl azt a kérdést, amire a monda a felelet. És nem szándékosan, a hallgatnivágyás céljával összeverődött közönség a monda hallgatója, hanem rendszerint egyes ember, aki véletlenül jut hozzá: véletlenül jut el a mondát éltető helyre, véletlenül jut eszébe feltennie a kérdést és véletlenül akad, aki a monda feleletét el tudja mondani.

Ha epikus hagyományról beszélünk és szóvátettük a hősmondát, akkor a név megtévesztő azonossága és a lényeg rokonsága miatt a népmondáról is kell beszélnünk. De csak futólag: ha a hagyományos epikumról van szó, a népmondáról nem lehet sokat



mondani. Benne az epikumnak csak csirája van meg: a népmonda pusztá kis mag, amiből költői alkotás tudna elbeszélést kiterebélyesíteni. De maga a néphagyomány ezt nem tette meg.

Arról az epikus hagyományról kell inkább beszélnünk, amely valóban epikus költészet amellett, hogy ma is élő néphagyomány. És ha azt mondtuk, hogy a monda a múlt epikus megformázása, akkor azt kérdezhetjük, hogy minek az epikuma a mese? A kérdésre a közfelfogásból gyakran előbukkanó felelet a „fantasztikum” szóra hivatkoznék. És hivatkoznék a mese világának különös képére: arra, hogy nincsen benne semmi lehetetlenség, csodálatos és váratlan kalandokon, csodálatos átváltozásokon keresztül jut el a hős a csodás segítséggel, csodás ellenfelekkel küzdve a céljig, amely maga is csodálatos és a valóság világában elképzelhetetlen. A lényeg a mese „fantasztikumában”, hogy nincs határ ember és állat, élő és élettelen, élet és halál között. Csodás és váratlan jelenségek világa a mesevilág,<sup>7</sup> de ezek a jelenségek nem azok, amiket általában, különösen pedig amiket az irodalom területén fantasztikusnak szoktak nevezni. Erre az irodalmi fantasztikumra a vele egy töből való *fantóm* szó világít rá: a fantasztikus regény („Gólem”, „Alraune”), a fantasztikus novella (E. A. Poe, E. T. A. Hoffmann), a fantasztikus vers (Christian Morgenstern) borzalmas, visszataszító, hátborzongató fantómvilágba viszik az olvasójukat. A mese világa pedig nem a borzalom világa: ami borzalom van benne, az csak azért van, hogy a boldog vég, a nagyszerű kibontakozás, a hős nagy diadala csak annál fényesebben álljon a hallgató előtt. Ha a mese „fantasztikum”, akkor csak bizonyos fajta fantasztikum. A mese világa a „korlátlan lehetőségek világa”, de a korlátlan lehetőségek közül a mese alkotója mégis csak kiválogat valamit, a fantasztikum „korlátlan csapongását” egy irányba korlátozza.

Hogy ez a korlátozás hogyan történt, hogy mi a törvényszerűség benne, a feleletet már arra is megkaptuk. Jolles fogalmazta meg úgy a mese lényegét, hogy annak a világképe normatív világkép: hogy a mese nem úgy formázza meg a valóságot, ahogy van, hanem úgy, ahogy lennie kell.<sup>8</sup> De magyarázatnak ez még mindig nem elég. Nem mondja meg, hogy ez a vágy-világ miért éppen a mese epikus formáját vette fel és abban is hiányos, hogy a mese-alkotás egyetlen céljának a vágy-világ ábrázolását fogja fel. Ha ez így lenne, csak egy mese volna lehetséges: a *Cuccagna*, a *Schlaraffenland* meséje; a mese arról az országról, ahol a sült galambok röpdösnek és a sült malacok szaladgálnak, mindegyiknek a hátába szúrva a kés meg a villa, ahol a kerítések kolbászból vannak és a kútból bort lehet meríteni. Pedig ez nem csak hogy nem az egyetlen mese, hanem aránylag ritka is. A magyar nép egyáltalában nem ismeri a *Cuccagna* meséjét és minden okunk megvan arra a föltevésre, hogy

<sup>7</sup> L. A mese világa, Magyarorságtudomány, 1, 19 kk.

<sup>8</sup> André Jolles, *Einfache Formen*, Halle, 1930, 239.



ez nem is igazi mese, hanem meseparódia, kifigurázása annak a mozzanatnak a mesében, amit Jolles is mint lényegeset emelt ki.

„Nem mese ez, gyermek“, mondja az apa a Családi Körben. Rendre kell utasítania a fiút, mert a katona kalandjait mesének gondolja. A mesének, mint epikus hagyománynak, itt lehet a lényegét megtalálni. A mese kalandok sorozata; kaland nélkül mesét el sem tudnánk képzelni. A Családi Kör katonája saját kalandjait mondta el. És ha Jolles eredményét is figyelembe vesszük, ha figyelembe vesszük azt, hogy a mese, mint forma a vágy-világ megformázása, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a mese lényegében saját kalandja annak, aki átéli: aki költötte, aki elmondja, aki hallgatja. Aki a mesét átéli, azonosítja magát a hőssel, különben a vágy-világnak nem volna jelentősége, élmény-súlya számára. Hogy a mese epikus lényege nem csak kalandok, hanem egyéni kalandok összessége, az világosan kitűnik abból a könnyen megfigyelhető jelenségeiből is, hogy a mese mindig életrajz. Kezdődik a hős szüleinek bemutatásával, folytatódik születésével, majd kalandjaival és mindig a hős boldog házasságával zárul le. Tehát azon a ponton kezdődik, ahol a hős mint események és kalandok átélője érezteti létét és azon a ponton végződik, ahol befejeződik tevékeny és hányatott élete,<sup>9</sup> ahol a hős megszűnik kalandok hőse lenni, amikor bevez a kalandok után a biztos, kalandmentes boldogságot biztosító révbe.<sup>10</sup> x

Ha ezt figyelembe vesszük, úgy érezzük, hogy a mese igazi elbeszélő formája az első személy és a jelenidő. Hogy a mese látszólagos történelmi ideje mégis a régmúlt, sőt hogy a mese kezdő formái mindig erősen hangsúlyozzák a régmúltban való történelmet, az nem egyéb, mint költői fogás. Valahogyan érzékeltetni kell azt, hogy a mese nem a való világban, hanem éppen a mese-világban történik, hogy a hallgató világa és a mese világa között, hiába van meg az élmény egysége, mégis hatalmas a távolság. Ennek a távolságnak a kifejezője a harmadik személy is, de ez már nem annyira áttörhetetlen szabály, mint a cselekménynek a régmúltban való helyezése. Előfordul az, hogy egyes meséket néha első személyben mondanak el. Sőt Finnországban jegyezték fel már első személyben elmondott állatmeséket is.<sup>11</sup> Erősebb bizonyíték a mese első személyű szemlélete mellett már nem is lehetne lehetséges, mint az, hogy még ilyen abszurdum árán is megvalósította a mesemondó.

A mese a boldog véget érő kalandos élet epikuma. Ha a történelmet a múlt formájának és a mondát a történelem, a múlt epikumának neveztük, akkor a kalandot a jelen formájának kell neveznünk. Mondottuk már, hogy a vágy-világban élő mese hőse ter-

<sup>9</sup> Ludwig Felix Weber *Märchen und Schwank*, Diss. Kiel, 1904. 37 k.

<sup>10</sup> Paul Groth, *Die ethische Haltung des deutschen Volksmärchens*, Leipzig. 1930. 28 kk

<sup>11</sup> Antti Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, Hamina, 1913 (FFC 12), 34.



mészetesen a mese költője, elmondója vagy hallgatója maga. Őnzetlenül, idegen ember számára, akivel nem azonosítja magát, a mese átélője nem fogja megteremteni a vágy-világot. A vágyak világképet alkotó ereje volt az a domináló képzet, ami körül irodalmi formává tömörült a kalandos élet átélésének hatalmas epikus lehetősége. A kaland megjelenési formája a jelenvalóság, a jelen; így a mese is az örök jelen költészete. Ezzel jár együtt, hogy a mese leginkább kifejezője az „örök emberinek“ a maga legelsődlegesebb és legigénytelenebbül legszerénytelenebb vágyaiban. Igénytelenek ezek a vágyak, mert kevés dologra vonatkoznak: úgyszólván alig másra, mint materiális jólétre. Szerénytelenek pedig abban, hogy a teljesülésüket korlátlanul kívánják.

Ilyen elemekből jött létre az epikus néphagyomány egyik nagy képviselője, a mese. Az epikuma a jelen és az én epikuma: hőse az én, ideje a jelen, tartalma a kaland, formába kovácsolója pedig az egyéni boldogulás, az egyéni érvényesülés hatalmas vágya.

A jelen és a múlt így megkapták a hagyományban epikai megformázásukat. De van még egy harmadik világ is, amelynek megvan a maga hagyományos epikája. A jelen és a múlt után a jövőre kellene gondolni. De a hagyomány is, az epika is idegenek a jövőtől: jövőre vonatkozó hagyomány, vagy jövőre vonatkozó epika lényegükben képtelenségek. Létezik ugyan jövőre vonatkozó epika: az utópia-regények; sőt létezik a jövőre vonatkozó hagyomány is: az eszkatológikus mítoszok. De ezek mégsem a jövő hagyományos epikai megformázásai. A jövőről szólnak, az igaz, de ami létrehozta őket, az nem a jövőtől való megragadottság. Nem a jövő élményéből tájálkoznak, hanem a jelenből és a múltból. Az utópiát a jelen élményei hozzák létre, aki utópiát ír, akár optimistát, mint Bellamy, akár pesszimistát, mint Madách falansztere, az a jelen elé akarja a tükröt tartani, a jelen konzekvenciáit vonja le. Az eszkatológikus mítoszok pedig a kozmogóniával vannak szerves összefüggésben. A vallásos világképek a világot a keletkezésében jobban és közvetlenebbül tudták mindig is megfogni, mint az elmúlásában és így az eszkatológiák is inkább azt fejezik ki, hogy a múltból mi a vallásos elképzelés, mint hogy a jövőről.

A hagyomány harmadik világa a jelen és a múlt mellett egy időtlen világ: a költészet világa. A meséről is lehetne ugyan mondani, hogy időtlen költészet, hiszen azt mondtuk róla, hogy az örök emberinek a megformázása, az örök jelené. De az az időtlenség, ami az igazi költészetben nyilatkozik meg, nem az örökké tartó jelen, hanem az időn felül való állás, a jelenvaló örökkévalóság: ami a jelenben is örök és ami nem változik az idővel.

A jelen formájának a kalandot, a múlt formájának a történelmet mondtuk. Az időn felül álló költészet formája, az, amiben megnyilatkozik és kézzelfoghatóvá válik: a probléma. A jelenben és a múltban, a mesében és a mondában nincs és nem lehet probléma. Ami megtörtént, vagy ami megtörténik, abban kérdés nincs,



legfeljebb az, hogy milyen állást kell elfoglalni vele szemben. De ez az állásfoglalás is utólagos a mesében és a mondában: a történelem és a kaland *fait accompli* elé állítja a szereplőjét és a hallgatóját. A kalandnál ez ugyan nem volna szükségszerű, hiszen elképzelhetünk olyan kalandot, amelynek a megoldása a hős iniciatívájától függ. Mégis: a mese hősének nincs iniciatívája, nem úgy, mint a kalandregény (pl. a detektív- vagy indián-regény) hősének. A mese hőse passzív, a kalandok történnek vele, az élet a mesében nem a mese átélőjének (a mese hősének, költőjének vagy hallgatójának — a három egy) egyéni munkája révén válik elviselhetővé, hanem a világ eszmei korrekciója által. Ez a hagyomány problémák nélküli világa: a meséé és mondáé. De van problémás világ is, ahol valóbb, valószínűbb dolgok formázódnak meg epikus hagyománnyá.

Furcsa, hogy éppen a költészet világa az, ami valóbb világ a hagyományos epikában, mint a mese világa. Mégis így van. A mese teljes irrealitás, a költészet teljes realitás: szigorú és következetes számolás a tényleges létezőkkel. Sőt nem csak számolás velük, hanem kiélezése is a teljes valószínűségnek. Az ember problémák elé állítódik. A mesében a hős passzív magtartással húzódik keresztül a problémákon: külső segítők, *deus ex machina* nem is engedik, hogy a problémákat észrevegye. A hősi mondában a probléma pusztá erőpróba a hős számára, költői segédeszköz, amelyet a valóság bocsát rendelkezésére csak azért, hogy a hősnek hős volta — sikerében vagy bukásában — minél élesebben kidomborodjék. A való életben a problémák elé állított ember ezeket az eseteket legnagyobb részében megoldja — nem észrevétlenül, mint a mesében, nem is hős módjára, mint az eposzban, hanem kisebb-nagyobb kerülővel, kompromisszummal. De mindenesetre túljut a problémákon. A költészetben a problémák epikumában beleütközik a problémába és tönkremegy rajta.

Nem nehéz ráismerni, mi ez a problémák hagyományos epikája. Ugyanoda jutottunk el más úton, mint Greguss Ágost a ballada meghatározásában: a ballada tragikus voltahoz. De a Greguss-féle klasszikus meghatározás mégsem egészen helyes. Nem csak azért, mert vannak népballadák, amik nem tragikusak: csak a legközismertebbek közül idézem emlékeztetőnek a Szomszéd legény Gyurka és a Görög Ilona címen ismerteket. Hanem azért sem helyes a klasszikus meghatározás, mert nem a ballada saját lényegéből indul ki, hanem két műfaj: a tragédia és a líra keveredésének tartja. Távol legyen tőlünk, hogy a hibásnak felismert definíció helyett újat akarjunk alkotni. Tudhatjuk nagyon jól, hogy eleven tudományok tárgyának definíciós kísérletei többet ártanak, mint használnak. Definíálás helyett mi csak magyarázni, interpretálni akarunk: azt akarjuk érzékeltetni, hogyan áll elő a ballada, mint epikus forma.

A magyarázatunk ez volt: a ballada annak az epikus megfor-



mázása, hogy az ember problémákkal kerül összeütközésbe. Ennél fogva nem csak abban különbözik az epikus hagyomány két másik műfajától, a mondától és a mesétől, hogy más a materiája, hanem abban is, ami különben a kiindulásunk is volt, hogy az epikus hagyományok közt csak a ballada az igazi költészet. Költészet pedig azért, mert nem a múlt adottságaival foglalkozik, mint a monda, nem is a jelenével, mint a mese, nem abból indul ki, ami megvan, hanem az anyagát is maga alkotja meg. Nem csak akkora mértékben, mint a mese, amelynek kalandelemei szintén nem a való életből valók. A ballada abban önállóbb alkotás a mesénél, abban teljesen egyéni, hogy az anyaga nem típusok és sablonok épülete, mint a meséé. A ballada problémái nem sablonok, mint ahogy az élet problémái sem azok. Ugyanaz a probléma kétszer nem fordulhat elő, mert hiszen a probléma egyik tényezője: az egyéniség, akinek a problémája, nem ismétlődhetik meg.

A balladára ebből az irányból is rá kellett világítanunk — de a rávilágítás talán elég is volt. Nem ismerjük még eléggé ahhoz a magyar népballadát, hogy epikus lényegéből kiindulva merhessünk kimerítő fejtegetésekbe kezdeni. Ami a kérdésünk volt: hogy az epikus hagyományoknak mi az alapvető gondolati középpontja és mi a formávtörmölés létrehozó nézőpontja és felfogása — azt a balladára nézve is meg tudtuk találni: a ballada a költészet epikuma és formát a probléma középpontisága ad neki.

Az epikus hagyományok így szépen rendezett képbe álltak össze előttünk, de ez a kép nagyon tökéletlen lenne, ha ragaszkodni akarnánk rendezettségéhez. Nem lehet tagadni, hogy ezeken a körülrajzolt tiszta formákon kívül kevert formák is vannak: van ballada, amelynek hangulata a meséé, és van hősmonda, amelynek tartalma mesei, formája pedig balladai. Az ilyen keverékformák magyarázatához elég tudnunk, hogy a hagyományos epika birodalmi, ahogy mi körülhatároltuk őket, csak a tudományos munka kényszerű elvonásában határolhatók körül, hogy a valóságban ugyanannak a világnak, ugyanannak a kultúrának a jelenségei. Előfordulhatott, hogy az egyik világszemlélet, mondjuk a mondai, már kialakított anyagát átadta egy másik világszemléletnek, mondjuk a balladainak. Így lehetséges az, hogy hősmondák, mint például a Szilágyi és Hajmási mondája, vagy a Nibelungokról szóló dán énekek balladai formájúak, majd lényegükben is balladák lettek. Szóltak eredetileg problémákról, amelyek elé a történelem világa állította a hősüket. A múlt mozzanata lassankint mindinkább helyet adott a probléma mozzanatának, a múlttól való megragadottság helyet adott a problémától való megragadottságnak — világos és könnyen áttekinthető az út a hősmondától a balladáig. De fordított is lehet a folyamat: ahol mesét látunk az eposzban megcsillani, ott arra gondolhatunk, hogy a mese ott volt már az eposz születésénél is, hogy az epikus költő világgépébe magába csillant



bele néha-néha a mesei világlátás.<sup>12</sup>

Epikus hagyományokról beszéltünk. A hagyomány, akár a mult megformázása, akár a jelené, akár a költészet időtlen világáé: a multhoz tartozik, a multból származott hozzánk, előttünk a multat tárja fel. Előttünk tárja fel a multat: a mult megnyilatkozása a jelenben. A múlté, de a jelenben él, összekapcsolója teremtető multnak és élő, újrateremtő jelennek.

Honti János



<sup>12</sup> V. ö. A mese történetéről, Debreceni Szemle, 1936.